

# EXÉGESIS CIENTÍFICA Y TEOLOGÍA DOGMÁTICA. MATERIALES PARA UN DIÁLOGO

GABINO URÍBARRI BILBAO  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS  
MADRID

## I. ACLARACIONES PRELIMINARES

Mi intención primera y principal es sencilla. Estoy convencido de que merece la pena un diálogo más fluido y más desarmado entre la exégesis científica y la teología dogmática. Como las disciplinas en cuanto tales no dialogan si no lo hacen quienes las cultivan, aquí me presento con la intención de iniciar el diálogo. Espero, pues, decir algo que mueva al intercambio franco, aunque sea con una cierta provocación de mi parte. Evidentemente también sería interesante, deseable y complementario escuchar algo desde la otra perspectiva: ¿qué opinan los que se dedican a la exégesis científica sobre la actual teología dogmática? Me ha llamado la atención, en el somero recorrido bibliográfico que he podido hacer, que sean mayoritariamente exegetas quienes hoy en día se cuestionan el puesto real de la exégesis científica en la teología y en la vida de la Iglesia<sup>1</sup>. ¿No sugiere este dato un cierto malestar?

---

<sup>1</sup> Entre los exegetas: H. SCHLIER, "Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?", en: *Id.*, *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II* (Freiburg <sup>2</sup>1967) 35-62; F. DREYFUS, "Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église": *RB* 82 (1975) 321-359; AA.VV., *L'esegesi cristiana oggi* (Casale Monferrato 1991) (dos capítulos de I. de la Potterie); A. VANHOYE, "Esegesi biblica e teologia: la questione dei metodi": *Seminarium* 31 (1991) 267-278; L. SÁNCHEZ NAVARRO-C. GRANADOS (eds.), *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica* (Madrid 2003) (escriben: P. Beauchamp, B. Costacurta, I. de la Potterie, K. Stock, A. Vanhoye); TH. SÖDING, "Exegetische und systematische Theologie im Dialog über dem Schriftsinn": *ThPh* 80 (2005) 490-516; O. ARTUS, "'Dei Verbum'. L'exégèse catholique entre critique historique et renouveau des sciences bibliques": *Greg* 86 (2005) 76-91; U. BUSSE (Hg.), *Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche* (QD 215; Freiburg 2005). Entre los

Para poner todas las cartas sobre la mesa, he de manifestar que abordo este tema desde un triple trasfondo. Primero, aunque procuro estar al tanto de las publicaciones exegéticas, especialmente de las más relevantes que tocan más directamente las materias que enseño (en este caso cristología), ya estaría yo contento con que mi conocimiento de las mismas estuviera a la altura de un buen aficionado. Se publica muchísimo en el campo de los estudios bíblicos<sup>2</sup>, que es uno de los ámbitos científicos que reclaman mi atención, y me siento absolutamente desbordado. No puedo pronunciar una palabra ni siquiera sobre el tenor general de la exégesis científica española que toca temas cristológicos; no digamos ya si uno considera el total internacional de la exégesis científica sobre los más variados temas. A lo que habría que sumar el conjunto de la producción dogmática. Me mueve, pues, en el ámbito de percepciones y juicios a partir de una visión parcial de uno de los campos más determinantes del quehacer teológico en toda la etapa postconciliar.

Segundo, no deja de afectarme bastante haber realizado mi tesis doctoral sobre una controversia dogmática situada entre los años 150-260, es decir, en los siglos II y III<sup>3</sup>. He sostenido que el grueso de dicha disputa fue la argumentación exegética<sup>4</sup>. Ahora bien, tanto en este caso, la controversia monarquiana, como en otros semejantes (baste con mencionar los de mayor importancia y significación: la confrontación con el gnosticismo<sup>5</sup> y la polémica arriana<sup>6</sup>), los autores eclesiásticos son conscientes de que el asunto

---

dogmáticos: *L'esegesi cristiana oggi* (L. Pacomio, R. Guardini, J. Ratzinger, G. Colombo); *Escritura e interpretación* (J. Ratzinger); D. HERCSIK, "Das Wort Gottes in der nachkonziliaren Kirche und Theologie": *Greg* 86 (2005) 135-162.

<sup>2</sup> Ofrece una panorámica general, situando las aportaciones de los estudios bíblicos en el conjunto de la teología española, M. GESTEIRA, *La teología en la España del siglo XX* (Bilbao-Madrid 2004).

<sup>3</sup> *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico 'monarchia' en la controversia "monarquiana"* (Madrid 1996).

<sup>4</sup> Además de la nota anterior, cf.: G. URIBARRI, "Arquitectura retórica del *Adversus Praxean* de Tertuliano": *EstEcl* 70 (1995) 449-487; *Id.*, "La estructura del *Contra Noetum* hipolitano": *MCom* 55 (1997) 23-51; *Id.*, *La emergencia de la Trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano* (Madrid 1999).

<sup>5</sup> Cf. p. ej. M. SIMONETTI, "Per typica ad vera. Note sull'esegesi di Ireneo": *Vetera Christianorum* 18 (1981) 357-382.

<sup>6</sup> Cf. H.-J. SIEBEN, "Herméneutique de l'exégèse dogmatique d'Athanase", en: C. KANNENGISSER (ed.), *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie* (Paris 1974) 195-214; F. YOUNG, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (Cambridge 1997) 30-31. Se le

solamente se resuelve a través de lo que yo llamaría una *exégesis dogmática* del texto bíblico. Es decir, en la confrontación con la herejía y manejando tanto los herejes como los eclesiásticos las mismas técnicas exegéticas de interpretación, los Padres están convencidos de que la herejía procede últimamente de una *ceguera* ante la verdad del texto. Nótese bien que esta ceguera no se cura con la *acribia* metodológica, con lo que podemos denominar extemporáneamente como “la aplicación científica del método”, sino que últimamente se reduce a una cuestión previa de hermenéutica, en la cual se incluye la adhesión eclesial. Semejante postura está en continuidad con afirmaciones paulinas, referidas a los judíos y su incapacidad para comprender el AT: “Pero se embotaron sus inteligencias. En efecto, hasta el día de hoy permanece ese mismo velo en la lectura del Antiguo Testamento, y no se levanta, pues sólo en Cristo desaparece” (2 Co 3,14; cf. Rm 10,4).

La argumentación de los Padres, Ireneo y Tertuliano por ejemplo, contra los herejes suele ser doble. Por una parte introducen un doble criterio dogmático: la regla de fe y la sucesión apostólica<sup>7</sup>. Solamente desde esta postura hermenéutica de adhesión a la fe eclesial, a la sustancia de la fe eclesial formulada en la regla de fe<sup>8</sup> y asegurada en su verdad mediante la sucesión apostólica, se puede entender correctamente el mensaje de fondo de la Escritura<sup>9</sup>. En definitiva, esta manera de proceder coincide básicamente con aquella que la *Dei Verbum* pide a la exégesis católica: “La Escritura se ha de leer con el mismo Espíritu con el que fue escrita” (DV 12). No es de extrañar que esta sentencia recoja un criterio hermenéutico formulado por San Jerónimo, uno de los Padres de la Iglesia más destacados en el terreno de la interpretación bíblica, que se preocupó por comprender su naturaleza, particularidad e idiosincrasia<sup>10</sup>.

---

puede sumar también la controversia pelagiana: cf. J. B. VALERO, *Las bases antropológicas de Pelagio en su tratado de las Exposiciones* (Madrid 1980).

<sup>7</sup> IRENEO, *Adv. haer.* III,1,1-5,3. Tertuliano desarrolla expresamente esta cuestión en su *De praescriptione haereticorum*. Hay edición reciente preparada por S. Vicastillo (Fuentes Patristicas 14; Madrid 2001). Cf. E. ALCOVER, “*De praescriptione haereticorum* de Tertuliano. Estudio”: *EstEcl* 75 (2000) 473-540.

<sup>8</sup> J. RATZINGER, “Discurso en la Investidura de Doctor ‘Honoris Causa’ del Cardenal Joseph Ratzinger”: *ScrTh* 30 (1998) 387-393, 392.

<sup>9</sup> Cf. B. SESBOUÉ-J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación* (Historia de los dogmas 1; Salamanca 1994) 21-56.

<sup>10</sup> La nota remite primero a BENEDICTO XV, encíclica *Spiritus Paraclitus* (15-09-1920; *EnchBib* 469) y a SAN JERÓNIMO, *In Gal.* 5,19-21 (PL 26,417A). Cf. tb. ORÍGENES, *In Lev.* IV,1

Por otra parte, los Padres no se arredran ante el estudio crítico y técnico de la Escritura, lo que podemos asimilar a la *investigación científica* de la Biblia. Después de una demostración dogmática, en cierto sentido *a priori*, de la falsedad de la herejía, proceden a una confrontación directa, mostrando cómo la interpretación crítica correcta del texto bíblico es perfectamente congruente con la fe de la Iglesia; más aún: el estudio analítico y crítico del texto demuestra que la única interpretación metodológicamente depurada y correcta es aquella que está en consonancia con la fe de la Iglesia<sup>11</sup>. Es decir, que para los Padres no se da ninguna contradicción entre lo que sería una exégesis dogmática y eclesial y otra de tipo crítico, que podemos asimilar a la científica; al contrario, ellos están persuadidos y demuestran en sus tratados que la mejor interpretación crítica es aquella que se deja conducir por el cauce dogmático y eclesial, pues así puede captar el sentido último y verdadero del texto, su alma o, más clásicamente, su espíritu, más allá de una lectura superficial que se quedara simplemente en la letra<sup>12</sup>. De un modo general se puede decir que la exégesis patrística sigue la línea que inaugura Pablo cuando afirma: “Nuestra capacidad viene de Dios, el cual nos capacitó para ser ministros de una nueva Alianza, no de la letra, sino del Espíritu. Pues la letra mata, mas el Espíritu da vida” (2 Co 3,5-6; cf. Rm 7,14).

Tercero y último, desde hace tres cursos académicos tengo encomendada la enseñanza de la cristología, en una asignatura única que se ha de hacer cargo de toda la problemática pertinente: bíblica, histórica y dogmática. Formulo las reflexiones que siguen sobre este tema desde esta particular atalaya. Tras unas consideraciones sobre la interrelación entre exégesis científica y teología dogmática vistas desde la cristología, desgranaré algunas lecciones significativas de la teología patrística. Como centro de mi comunicación esbozo una serie de condiciones para que la

---

(SC 286,162). Cf. I. DE LA POTTERIE, “La interpretación de la sagrada Escritura con el mismo Espíritu con el que fue escrita (DV 12, 3)”, en: R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)* (Salamanca 1989) 159-186.

<sup>11</sup> Es el proceder de IRENEO a lo largo de todo su *Adversus haereses* y de TERTULIANO, por ejemplo en su *Adversus Praxean*. Para este último, cf. URIBARRI, *Arquitectura retórica*.

<sup>12</sup> Cf. ORÍGENES, *De principiis* IV,2-3; B. STUDER, “Der Begriff der Geschichte im Schrifttum des Origenes von Alexandrien”, en: L. PERRONE (ed.), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Origene e la tradizione alessandrina. Papers of the 8th International Origen Congress. Pisa, 27-31 August 2001* (Leuven 2003) 1,757-777. Para una visión panorámica de la exégesis patrística: M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patrística* (Roma 1985); YOUNG, *o.c.*

exégesis científica se comporte como auténtica teología. Cierro estas páginas con una propuesta final.

## II. LA CRISTOLOGÍA, REVERBERO PRIVILEGIADO DE UN MALESTAR

Voy a presentar el malestar que se deja sentir en la cristología en la relación entre exégesis científica y teología dogmática a través de tres calas sucesivas bajo la forma de un panorama, una constatación y una terapia.

### 1. *Un panorama selvático: la investigación histórica sobre Jesús*

El nacimiento de la moderna exégesis científica se ha hecho sentir de modo muy particular y, al menos inicialmente, demolidor sobre la cristología. R. Trevijano llega incluso a escribir muy recientemente la siguiente afirmación escalofriante: “La crítica bíblica iba a llegar a ser el lugar de la increencia: al producir ‘otro Jesús’ frente al Cristo de las Iglesias”<sup>13</sup>. ¿Cómo es esto posible? ¿Qué nos dice sobre la relación entre exégesis científica y teología dogmática?

Se suele aceptar que el estudio meramente científico de la Escritura, desde criterios simplemente históricos, prescindiendo de los dogmas eclesiales, adquiere carta de ciudadanía a partir de Reimarus, si bien hay antecedentes anteriores a él (R. Simon)<sup>14</sup>. Lo curioso es que este estudio meramente científico, prescindiendo de la fe de la Iglesia y de las concepciones metafísicas formuladas en los concilios cristológicos, no condujo, ciertamente no en su primer impulso o primera búsqueda, a una apropiación fiable y convincente de la figura histórica de Jesús, tal y como A. Schweitzer puso de relieve:

Cada nueva época de la teología descubría en Jesús sus propias ideas, y no podía imaginárselo de otro modo. Y no sólo se reflejaban

---

<sup>13</sup> R. TREVIJANO ETCHEVERRÍA, “Jesucristo: El Jesús de la historia y el Jesús terreno en los evangelios”, en: A. CORDOVILLA PÉREZ-J. M. SÁNCHEZ CARO-S. DEL CURA ELENA (dirs.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal* (Salamanca 2006) 319-346, 320; cf. tb. *Id.*, “Historia – Escritura – Iglesia”: *Salm* 50 (2003) 9-18. Toda esta problemática ya está presente y bien resuelta en el debate entre Loisy y Blondel a comienzos del siglo pasado, cf. M. BLONDEL, *Historia y Dogma. Sobre el valor histórico del dogma* (Madrid 2004).

<sup>14</sup> Entre las muchas reconstrucciones de la investigación histórica, cf. J. J. BARTOLOMÉ, “La búsqueda del Jesús histórico. Una crónica”: *EstBib* 59 (2001) 179-241; A. VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico. Un recorrido por la investigación moderna* (Madrid 2004).

en Jesús las distintas épocas; cada individuo lo interpretaba según su propia personalidad. No existe empresa histórica más personal que escribir una vida de Jesús<sup>15</sup>.

Uno está tentado de pensar que la situación en realidad no ha variado sustancialmente, tampoco en la tercera búsqueda, si uno contempla la variedad de *Jesuses históricos* con los que nos encontramos: un Jesús bajo la figura de un campesino sabio al estilo de los filósofos cínicos (Crossan)<sup>16</sup>, de un judío marginal al estilo de un profeta escatológico tipo Elías (Meier)<sup>17</sup> además bastante cercano a los fariseos (Sanders)<sup>18</sup>, de un carismático itinerante (Theissen)<sup>19</sup>, de un revolucionario social (Horsley)<sup>20</sup>, por señalar solamente algunas de las posturas más destacadas en el mercado actual del Jesús histórico<sup>21</sup>. ¿Qué puede hacer el teólogo dogmático ante tales construcciones de la figura histórica de Jesús, todas tan científicas y tan diversas entre sí? ¿Habrá de adherirse a aquella que mejor le cuadra con sus intereses y preocupaciones y olvidarse de la ciencia exegética? ¿O sería más apropiado prescindir por completo de toda ciencia exegética? ¿O tendría que remangarse, dejando de lado sus métodos e instrumentos dogmáticos, y ponerse él mismo manos a la obra, a estudiar de primera mano la cuestión?

---

<sup>15</sup> A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen <sup>2</sup>1913) 4 (trad.: *Investigación sobre la vida de Jesús I* [Valencia 1990] 54).

<sup>16</sup> J. D. CROSSAN, *El Jesús de la historia. Vida de un campesino mediterráneo judío* (Barcelona 2000).

<sup>17</sup> J. MEIER, *Jesús: un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico: I. Las raíces del problema y de la persona* (Estella <sup>3</sup>2000); II/1. *Juan y Jesús. El reino de Dios* (Estella <sup>2</sup>2000); II/2. *Los milagros* (Estella 2000); III. *Compañeros y competidores* (Estella 2003).

<sup>18</sup> E. P. SANDERS, *La figura histórica de Jesús* (Estella <sup>2</sup>2002).

<sup>19</sup> G. THEISSEN-A. MERZ, *El Jesús histórico. Manual* (Salamanca 1999).

<sup>20</sup> R. A. HORSLEY-J. S. HANSON, *Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements and the Time of Jesus* (San Francisco 1988).

<sup>21</sup> Más detalles en: R. AGUIRRE, "Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann": *EstBib* 54 (1996) 433-463; *Id.*, "La tercera búsqueda del Jesús de la historia": *Razón y Fe* 242 (2000) 69-82; *Id.*, "Jesús, el hombre: rasgos fundamentales", en: AA.VV., *Jesús de Nazaret. Perspectivas* (Madrid <sup>2</sup>2004) 29-58; S. FREYNE, "La investigación acerca del Jesús histórico. Reflexiones teológicas": *Concilium* 269 (1997) 57-73; J. P. MEIER, "The Present State of the 'Third Quest' for the Historical Jesus: Loss and Gain": *Bib* 80 (1999) 459-487; BARTOLOMÉ, esp. 217-34 y la nota 114 de la p. 215, con quince "jesuses históricos" distintos.

En todo caso, la aparición de la tentación del escepticismo ante tales divergencias resulta inevitable. Sin dejarse caer placenteramente en sus redes con una sonrisa cínica de superioridad, se impone una reflexión ulterior, de la mano de los resultados de A. Schweitzer: no es posible la reconstrucción científica no solamente de la biografía<sup>22</sup> o de la vida de Jesús, sobre lo que hoy en día reina un acuerdo bastante notable, sino que tampoco es posible un acceso científico neutral a la figura histórica de Jesús, al Jesús terreno, a través de la interpretación y el análisis de las fuentes disponibles. Dicho más positivamente: para el acceso al Jesús terreno, a través del análisis crítico de las fuentes, son necesarios criterios hermenéuticos con los que aplicar los métodos científicos. Estos criterios son los que nos permiten entender la letra, captar su espíritu, penetrar en su alma. El precio de prescindir de estos controles hermenéuticos es la situación en la que nos hallamos hoy en día: “llevados a la deriva y zarandeados por cualquier viento de doctrina, a merced de la malicia humana y de la astucia que conduce engañosamente al error” (Ef 4,14; cf. Col 2,1-8).

La explosión de una especie de mercado del *Jesús histórico* salvaje, con María Magdalena normalmente de co-protagonista<sup>23</sup>, está directamente relacionada y depende sustancialmente de la opinión de que es posible una reconstrucción histórica de la figura de Jesús que prescinda de criterios hermenéuticos teológicos y, en este sentido, dogmáticos<sup>24</sup>. La sola exégesis científica se convierte en exégesis salvaje (como ya ocurrió con los gnósticos), porque es racionalmente ingobernable. Con esto no estoy parangonando toda la exégesis científica, ya que la calidad y las garantías de los trabajos son de muy diverso valor, pero sí poniendo de relieve que el derribo de la guía hermenéutica introduce automáticamente el mar del caos de las interpretaciones disparatadas junto a las sensatas. ¿Es posible cribar el trigo y la paja sin caer en la arbitrariedad? ¿No se impone de hecho la

---

<sup>22</sup> A pesar de: A. PUIG, *Jesús. Una biografía* (Barcelona 2005). El título catalán original es más modesto: *Jesús. Un perfil biogràfic*.

<sup>23</sup> La difundidísima novela de D. BROWN, *El código Da Vinci* (Barcelona 2003), con muchas reediciones, con más de 40 millones de ejemplares vendidos en todo el mundo, representa simplemente la punta más notable del iceberg. Como ejemplo de lo que se difunde: J. ARIAS, *La Magdalena. El último tabú del cristianismo* (Barcelona 2005).

<sup>24</sup> CROSSAN, 484-485, retrotrae la diversidad de *Jesuses históricos* a las tradiciones que originaron los diversos documentos y teologías del NT. ¿No es entonces la búsqueda de “el” Jesús histórico un proyecto abocado al fracaso necesariamente? ¿Tiene sentido la empresa bajo esas convicciones?

necesidad de algún tipo de criterio, en el caso de la teología entonces de carácter dogmático o eclesial?

Sobre esto cabe añadir que toda exégesis, por muy científica que se pretenda, está presidida por unos intereses hermenéuticos y, en ese sentido, es *dogmática*, aunque no siempre se quiera reconocer de un modo reflejo<sup>25</sup>. Más vale entonces adherirse a los criterios dogmáticos de la exégesis eclesial, cosa que según notables exegetas no ha sucedido en medida suficiente y ha dejado a la exégesis fuera de juego en el campo teológico postconciliar<sup>26</sup>, en lugar de ayudar a que se convirtiera como en el alma de la teología, tal y como lo pedían DV 24 y OT 16.

## 2. Una constatación: la insuficiencia de la historia para la teología dogmática

Desde el punto de vista de la cristología dogmática el estudio histórico de la figura de Jesús, y de la Iglesia primitiva, resulta tan indispensable como insuficiente. Por poner un caso de lo segundo, la fe cristológica no se sostiene sin la resurrección. Pero la resurrección, en cuanto acontecimiento en el que la gracia de Dios irrumpe de modo sorprendente, no está al alcance del observador histórico<sup>27</sup>. La resurrección de Jesucristo en cuanto tal no es históricamente documentable, en contra del parecer de Pannenberg, precisamente por la misma naturaleza del tipo de acontecimiento del que se trata, que incide en la historia pero la supera y rompe sus límites. Se podrá, en todo caso, observar a los testigos de la

---

<sup>25</sup> Es una de las afirmaciones fundamentales de J. RATZINGER, "Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Wege der Exegese heute", en: J. RATZINGER (hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit* (QD 117; Freiburg 1989) 15-44, esp. 31-34 (trad. española en *Escritura e interpretación*, 19-54). Sobre el particular: J. M. DÍAZ RODELAS, "El pensamiento de Joseph Ratzinger sobre los métodos de interpretación de la Escritura", en: AA.VV., *Perspectivas del pensamiento de Joseph Ratzinger* (Diálogos de Teología VIII; Valencia 2006) 69-83; V. BALAGUER, "La Biblia, libro de la Iglesia", en: *ibid.*, 85-104.

<sup>26</sup> Véase la radicalidad de J. KÜGLER, "Die Gegenwart ist das Problem! Thesen zur Rolle der neutestamentlichen Bibelwissenschaft in Theologie, Kirche und Gesellschaft", en: BUSSE, 10-37.

<sup>27</sup> Llama la atención la siguiente expresión: "El origen de la fe pascual es la cuestión más difícil de la investigación neotestamentaria" (A. VÖGTLE, *Biblischer Osterglaube* [Neukirchen-Vluyn 1999] 102. Citado por J. SCHLOSSER, *Jesús, el profeta de Galilea* [Salamanca 2005] 277, nota 1). ¿No se trata, sin embargo, del asunto principal, al que convendría dedicar las mejores energías? ¿Se deberá esta dificultad a la tendencia historicista de gran parte de la exégesis?



misma<sup>28</sup>, pero no la misma resurrección en cuanto tal. Quizá esta sea la razón por la que algunos libros acerca de Jesús la han dejado fuera de su campo de estudio<sup>29</sup>. Sin embargo, una consideración de la figura de Jesús que deja fuera su resurrección no se puede decir que sea cristiana (cf. 1 Co 15,17.19); más aún, la existencia del recuerdo histórico del Jesús terreno se debe al hecho de la fe en su resurrección.

¿No resulta entonces un tanto ridículo dejar de estudiar lo fundamental, la resurrección, gracias a la cual tenemos datos del Jesús terreno para centrarse en exclusiva en el Jesús terreno? ¿No supone este modo de proceder una violencia fundamental sobre la intención de los hagiógrafos? ¿No pone de manifiesto esta aproximación hasta qué punto en el estudio científico de la Escritura se descarta completamente la fe? Ahora bien, ¿es tan firme que así se consigue una mayor objetividad y científicidad?<sup>30</sup>. La misma cualidad de Jesús de Nazaret tal y como la Iglesia cree en Él impone, pues, una cautela ante un tipo de estudio de su persona que por su propia metodología la cercena radicalmente, le sustrae metodológicamente una de sus dimensiones fundamentales, incapacitándose así de antemano para poder contribuir al conocimiento de Cristo, del único Cristo vivo y verdadero, del Cristo de la fe, inseparable del Jesús de Nazaret terreno.

De alguna manera lo mismo cabe decir de la muerte de Jesús. El historiador puede indagar si es verosímil y fidedigna la noticia de la muerte en cruz de Jesús; más aún, puede estudiar las causas más plausibles de la muerte de Jesús e, incluso, el proceso de su condena; todavía puede rastrear el sentido que Jesús pudo dar a su muerte y si la intelección posterior de los discípulos está o no en continuidad con la interpretación jesuana. Ahora bien, la adhesión al carácter salvífico de la muerte de Jesús, base fundamental de la fe cristiana, si bien no es contraria al estudio histórico, no es deducible en su verdad de la indagación histórica. Para la fe cristiana y, por supuesto, para la teología dogmática, muerte y resurrección, la pascua, son centrales precisamente por su significado teológico. Sin

---

<sup>28</sup> "Los verdaderos y santísimos efectos de ella", dice SAN IGNACIO, *Ejercicios Espirituales* 223.

<sup>29</sup> J. SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid 1991); J. GNILKA, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia* (Barcelona <sup>2</sup>1995).

<sup>30</sup> "...el que investiga con fe, se acerca a su objeto como realmente es, actúa con verdadera objetividad" (L. ALONSO SCHÖKEL, "Interpretación de la Sagrada Escritura", en: *Id.* [dir.], *Comentarios a la Constitución Dei Verbum sobre la divina revelación* [Madrid 1969] 420-480, 465).

embargo, una exégesis de cuño historicista se incapacita a sí misma para aportar densidad teológica a la teología dogmática. Por el contrario, una exégesis que me atrevería a llamar *científico-dogmática*<sup>31</sup>, que indagara el contenido teológico de las afirmaciones de la Escritura sobre la muerte y la resurrección, incluyendo, cuando sea necesario, los factores pertinentes relativos a la historicidad, será absolutamente fundamental para el quehacer del teólogo dogmático.

### 3. *Una terapia para sanar el malestar: la revisión de los criterios hermenéuticos de la exégesis científica*

La relación en la etapa postconciliar entre exégesis bíblica científica y cristología ha sido objeto de reflexión de importantes organismos, como la Comisión Teológica Internacional<sup>32</sup> y la Pontificia Comisión Bíblica<sup>33</sup> en diversos documentos de importancia no desdeñable. Estas intervenciones señalan una doble circunstancia, que me limito a reseñar, sin entrar en el fondo de la argumentación que allí se ofrece, por lo demás suficientemente conocida.

En primer lugar, detectan un malestar: bien un hiato o bien una confrontación entre la exégesis científica volcada sobre Jesucristo y la comprensión eclesial de su persona y su misterio. En segundo lugar, aunque con diferentes acentos y perspectivas, los documentos mencionados abogan por la necesidad de incorporar criterios más amplios en la interpretación del texto bíblico, para no reducir la exégesis a un estudio meramente historicista. Aunque tales observaciones se refieren al método histórico-crítico, en mi opinión apuntan a un tipo de concepción de la labor del exegeta en la que éste pretende restringirse a un estudio meramente científico del texto sagrado, en parangón con cualquier otro estudioso de la antigüedad. Por lo tanto, sus conclusiones se pueden ampliar fácilmente a un estudio que no

---

<sup>31</sup> En su comentario al capítulo tercero de la DV, A. GRILLMEIER, *Das zweite vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare II* [LThK<sup>2</sup>; Freiburg 1967] 528-559, 555, hablando del resultado final al que aspira la interpretación de la Escritura habla de una *exégesis teológica*.

<sup>32</sup> "Cuestiones selectas de cristología" (1979), esp. § I (recogido en C. POZO [ed.], *Documentos 1969-1996* [Madrid 1998]).

<sup>33</sup> *Biblia y cristología*, edición castellana con prólogo de O. González de Cardedal: *Carthaginensia 4* (1988) 113-168. Comenta el texto: J. FITZMYER, en: *Scripture and Christology. A Statement of the Biblical Commission with a Commentary by J.A. Fitzmyer* (New York/Mahwah 1986) 54-96; PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993) (Madrid 1994).

sea histórico-crítico, pero que se pretenda mantener en los límites del estudioso profano de la antigüedad, aunque haya incorporado otras herramientas, como la sociología, la antropología social y cultural, y otras disciplinas afines<sup>34</sup>. Es decir, llaman la atención sobre la reducción de la exégesis científica al campo de aquello que es racionalmente accesible a cualquier estudioso, prescindiendo sistemáticamente y en toda la labor de la fe, de criterios hermenéuticos promanantes de la fe.

Con estas observaciones a vuelapluma he querido poner de relieve la existencia de un malestar. Más adelante indicaré algunos caminos de solución. Me parece importante resaltar que el malestar no es coyuntural, sino que se debe al mismo enfoque metodológico que preside gran parte de la exégesis científica actual<sup>35</sup>.

### III. INTERLUDIO: CUATRO LECCIONES A RETENER DE LA EXÉGESIS PATRÍSTICA

Además de la relevancia de los aspectos que ya he indicado sobre la exégesis patrística en el preámbulo, me parece que hay algunas lecciones, producto de la experiencia y sabiduría de los Padres, que deberíamos al menos recordar, para ver si las hemos de retener, como propongo.

#### 1. *La necesaria aproximación científica al texto*

No solamente es conveniente, sino necesaria una *aproximación científica* al texto. Evidentemente lo que en cada época se considera como *científico* varía según evoluciona la teoría literaria, la hermenéutica, el conocimiento de la historia, los métodos filológicos, etc. Los Padres emplearon las mejores técnicas de interpretación de su época, imbuidos por ejemplo de la retórica clásica. La encarnación obliga a un estudio científico lo más granado y cuidado posible del texto bíblico. En el siglo pasado se ha dado aquí un

---

<sup>34</sup> Según R. AGUIRRE, "El método sociológico en los estudios bíblicos": *EstEcl* 60 (1985) 305-331, quienes manejan estos métodos llegan a una interpretación propiamente teológica del texto.

<sup>35</sup> Es el resultado al que llegan: J. RATZINGER, "Schriftauslegung im Widerstreit"; I. DE LA POTTERIE, "La exégesis bíblica, ciencia de la fe", en: *Escritura e interpretación*, 55-98; A. VANHOYE, "La recepción en la Iglesia de la Constitución dogmática *Dei Verbum*", en: *Escritura e interpretación*, 147-173.

avance formidable, también en la exégesis católica, realmente saludable. De ninguna manera sería buena una vuelta atrás.

## 2. La preocupación expresa por la corrección de la interpretación dogmática

Lo interesante de la exégesis patristica para el teólogo dogmático actual es que a los Padres no solamente les preocupó la cientificidad de su interpretación de la Escritura, que también aunque a su estilo, sino su *corrección dogmática*. Es decir, la exégesis de los Padres es acertada (y la teología de los grandes concilios cristológicos que cuajó a partir de dicha exégesis sigue siendo válida) porque va más allá de la letra; a ellos les preocupó captar *el sentido del latido profundo que habita la Escritura*<sup>36</sup>, que la constituye a pesar de su diversidad en un libro único (para la mirada superficial será una amalgama de documentos inconexos casualmente encuadrados en único volumen), en el libro que contiene el tesoro de la fe de la Iglesia y que es capaz de alimentarla. Y en esto acertaron a través de una exégesis de cuño cristológico que supo captar la sustancia dogmática interna gracias a la cual la Escritura es el libro de la fe de la Iglesia, es “la palabra de Dios en cuanto se consigna por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo” (DV 9).

Aunque no todas las interpretaciones de los Padres sean hoy sostenibles, sin embargo sí que fueron capaces de perforar la letra (*verba, littera*) para llegar al fondo del asunto de la Escritura: su espíritu (*res, spiritus*)<sup>37</sup>. Así, captaron el cogollo de la fe cristiana: el misterio trinitario y el misterio de Cristo, el sentido de los sacramentos y de la Iglesia, la imagen de la persona humana que se deriva de todo ello, a través de una lectura del texto escrito que supo percibir su consistencia interna, su coherencia fundamental tanto al interior del NT como entre el AT y el NT. Por ello, en el caso de los Padres, el

---

<sup>36</sup> Hablando de los estudios teológicos al canónigo Sebastián Verona en 1588 dice san Pedro Canisio: “Es finalmente una carga manejar los escritos de los teólogos antiguos, para con su ayuda poder deducir el genuino sentido de la Sagrada Escritura” (SAN PEDRO CANISIO, *Autobiografía y otros escritos* [versión y comentarios B. Hernández Montes SJ] [Bilbao-Santander 2004] 220).

<sup>37</sup> Cf. p. ej.: H.-J. SIEBEN, “Die ‚res‘ der Bibel. Eine Analyse von Augustinus, *De doctr. christ. I-III*”: *REAug* 21 (1975) 72-90; B. STUDER, “Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift. Zur hermeneutischen Problematik der frühchristlichen Bibelauslegung”, en: *Id.*, *Mysterium Caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche* (Roma 1999) 97-127.

estudio y la interpretación de la Escritura fue realmente el alma de su teología<sup>38</sup>, porque no se quedaron ni en la mera letra ni en la mera historicidad<sup>39</sup>. Por lo mismo, su estudio sigue siendo interpelante y enriquecedor para el teólogo dogmático actual, porque son teólogos que invitan a pensar con ellos y que lanzan preguntas de fondo a nuestra teología<sup>40</sup>.

### 3. *La interpretación de la Escritura desde su unidad y desde la integración de la Tradición*

Desde su perspectiva son capaces de integrar dos aspectos que hoy causan dificultad en muchos ambientes exegéticos<sup>41</sup>: la unidad del AT y NT, y la articulación de Escritura y Tradición. Curiosamente, ambos aspectos tienen que ver directamente con la inspiración de la Escritura, que incluye una consideración explícitamente teológica y eclesial de lo que es la Escritura, inderivable del estudio científico mismo del texto.

Para los Padres la *unidad de la Escritura* es fundamental; Ireneo y Tertuliano la defenderán con ahínco frente a los gnósticos y los marcionitas. En este factor está en juego la concepción de la misma revelación divina, la imagen de Dios<sup>42</sup> y la posibilidad de la perceptibilidad del misterio de Cristo, como alguien previamente anunciado. La separación entre AT y NT viene a consistir en negar la unidad de Dios, de su designio salvífico, el valor de la historia como lugar de revelación de Dios, la posibilidad de conocer y entender el misterio de Cristo, de captar la encarnación del Verbo como la cumbre de la relación de Dios con los humanos. Evidentemente esto supone una capacidad de lectura que supera el ámbito de la investigación histórica. Si la exégesis actual se encadena al historicismo, no podrá explicar porqué el AT y el NT forman una unidad ni cómo se articulan<sup>43</sup>. Pero si no puede

<sup>38</sup> Cf. A. GRILLMEIER, "Von Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Patristik und Scholastik", en: *ID.*, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven* (Freiburg <sup>2</sup>1978) 585-636.

<sup>39</sup> Véase más adelante, sobre la interrelación entre la *fides historica* y la *fides spiritualis*.

<sup>40</sup> Cf. p. ej. G. URIBARRI, "A vueltas con la cristología ascendente: un diálogo con Teodoro de Mopsuestia", en: *ID.* (ed.), *Teología y nueva evangelización* (Bilbao-Madrid 2005) 145-221.

<sup>41</sup> Cf. las aclaraciones y la bibliografía que aporta HERCSIK, 159.

<sup>42</sup> Menciona este aspecto J. RATZINGER, *Caminos de Jesucristo* (Madrid 2004) 89.

<sup>43</sup> Cf. las apreciaciones ponderadas y valiosas de la PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana* (presentación del Cardenal J. Ratzinger) (Madrid 2002). Véanse además las interesantes reflexiones de P. BEAUCHAMP, "¿Es posible una

hacerlo, ¿cómo va a entender que la Escritura guarda una unidad y expresa un contenido preciso, que es Jesucristo (cf. DV 12)? Si no es capaz de explicar esta interrelación, entonces ¿por qué limitar su trabajo a estos escritos y no a otros, extracanonicos, dándoles la misma importancia o incluso mayor? ¿Acaso es mera casualidad que esto ya haya sucedido de hecho en el estudio del Jesús histórico?<sup>44</sup>.

Otro de los déficits que varios estudiosos<sup>45</sup> detectan hoy en día es la escasa *presencia de la tradición* en la producción científica exegética, a pesar de la insistencia de la *Dei Verbum* en este punto y de lo logrado de su articulación (cf. DV 8-10)<sup>46</sup>. Para los Padres este factor es fundamental, pues entienden que la Escritura procede de la Iglesia, del hecho consustancial de la *traditio* que es la misma Iglesia. Por eso, buscan una interpretación de la misma en el surco eclesial, en la tradición de la Iglesia, en línea con la apostolicidad. Tienen conciencia que solamente dentro de ese cauce hermenéutico es posible entenderla. Si se rompe la eclesialidad de la interpretación a favor de su cientificidad, como si fueran incompatibles o, al menos, como si lo primero estorbara a lo segundo, la tradición se convierte automáticamente en un elemento superfluo. Llama la atención cómo cambia la cualidad de la interpretación cuando los exegetas se atreven a tomar en seria consideración aportaciones de los Padres de la Iglesia. ¿Nos encontramos de nuevo con una mera casualidad?

#### 4. El manejo de los sentidos de la Escritura

Por último, me parece que sin repetirla tal cual, la consideración de los diferentes sentidos de la Escritura, tan viva entre los Padres y en la Edad Media, contiene una sabiduría de gran utilidad y alcance, basada en la misma idiosincrasia del significado particular para la vida de la Iglesia de ese texto tan singular como es la Sagrada Escritura.

---

teología bíblica?", en: *Escritura e interpretación*, 99-115; F. GARCÍA LÓPEZ, "Jesucristo y el Antiguo Testamento. Reflexiones para una lectura cristiana del Antiguo Testamento", en: CORDOVILLA-SÁNCHEZ CARO-DEL CURA, 299-318.

<sup>44</sup> Informan sumariamente, p. ej., THEISSEN-MERZ, *El Jesús histórico*, 56-73; SCHLOSSER, *Jesús*, 55-60.

<sup>45</sup> Cf. VANHOYE, "La recepción en la Iglesia de la Constitución dogmática *Dei Verbum*", 155.

<sup>46</sup> Cf. C. APARICIO, "La tradición según la *Dei Verbum* y su importancia en la teología ecuménica actual": *Greg* 86 (2005) 163-181.

No cabe duda de que el primer paso, o primer sentido, sería el conocimiento de la letra, de la historia, de lo que se ha venido en denominar el sentido histórico o literal. En este ámbito la actual exégesis científica se encuentra a sus anchas, pues en realidad su predominio es tal, que tiende a ser el único nivel de significación al que atiende y que le preocupa<sup>47</sup>.

Sin embargo, ya hemos visto que desde la mera letra muchos factores vivos y fundamentales del texto bíblico quedan al margen. La auténtica tarea del exegeta consiste en descubrir su sentido profundo, su verdad. Lo que san Gregorio Magno llamó la "interna inteligencia"<sup>48</sup> y Barth<sup>49</sup> denominaba el objeto mismo de la Escritura. Al hilo de DV 11, un exegeta de nota lo formula así:

La 'verdad' de la Escritura es la de su *sentido profundo*, la del *sentido revelador divino* de la Palabra de Dios, que va 'más allá' del sentido literal e histórico de los textos singulares, porque nos desvela el plano de la salvación, el misterio de la Revelación<sup>50</sup>.

Este juego entre el sentido literal y el profundo, que los Padres consideraron ligado al sentido espiritual, implica una capacidad de lectura en profundidad y de resonancia del conjunto de la Escritura, que ciertamente haría que la exégesis científica subiera de tono teológico y entrara en un terreno en el que se convertiría en un formidable interlocutor para la teología dogmática. Me parece importante recalcar que esta exigencia procede tanto de la naturaleza del libro que se está interpretando como de la tarea propia del exegeta. No es un capricho veleidoso; sino una exigencia de auténtica científicidad, de la conveniencia de ajustarse a su objeto de estudio. Sin embargo, la exégesis actual en general renuncia a entrar en el terreno de los sentidos de la Escritura, siendo así que la misma exégesis histórico-crítica ha descubierto que la relectura en profundidad y actualizadora está alojada en el interior de la misma Escritura con una gran constancia<sup>51</sup>.

---

<sup>47</sup> En franco desacuerdo: J. BARR, "The Literal, the Allegorical, and Modern Biblical Scholarship": *JSTOT* 44 (1989) 3-17, para quien en la exégesis actual predominaría el *sentido teológico* del texto.

<sup>48</sup> I. DE LA POTTERIE, "La exégesis bíblica, ciencia de la fe", en: *Escritura e interpretación*, 55-98, 95 con la nota 56.

<sup>49</sup> Cf. BEAUCHAMP, 115.

<sup>50</sup> DE LA POTTERIE, "La exégesis bíblica", 73. Subrayados en el original. En la misma línea: ID., "La interpretación de la sagrada Escritura con el mismo Espíritu con que fue escrita (DV 12, 3)".

<sup>51</sup> Reflexiona sobre ello ARTUS, o.c.

Más aún, la pluralidad de sentidos permitiría abrir más fácilmente la exégesis científica al puesto de la Escritura en la vida de la Iglesia, sintonizando con la liturgia y con otros usos no académicos de la Escritura, que es un libro para la vida de la Iglesia, para el fortalecimiento y la profundización de su fe<sup>52</sup>. Por ejemplo, hace pocos años, en su carta apostólica *Novo millennio ineunte* Juan Pablo II lanzó a la Iglesia a ponerse a meditar y extraer conclusiones operativas de la expresión: *duc in altum* (Lc 5,4; cf. NMI 1, 58). Una consideración expresa y positiva de los sentidos de la Escritura no tendría nada en contra<sup>53</sup>; mientras que una exégesis recortada a la posible historicidad y el sentido original del posible dicho de Jesús limitarían enormemente el dinamismo de esa frase con amplios registros<sup>54</sup>. ¿No sería de gran ayuda para la vida de la Iglesia un tipo de exégesis que realmente contribuyera a poner los conocimientos más técnicos al servicio de la profundización de la fe, en lugar de bloquear una posible *lectio divina*, por inculta e indocumentada?<sup>55</sup>

La *Dei Verbum* exige del intérprete de la Escritura una operación complicada:

Habiendo, pues, hablado Dios en la Sagrada Escritura por hombres y a la manera humana, para que el intérprete de la Sagrada Escritura comprenda lo que El quiso comunicarnos, debe investigar con atención qué pretendieron expresar realmente los hagiógrafos y plugo a Dios manifestar con palabras de ellos (DV 11).

Nótese que el objeto final consiste en llegar a lo que Dios manifestó, que no se identifica sin mayores matices con lo que pretendieron comunicar los hagiógrafos, sino con lo que Dios comunica sirviéndose de ellos<sup>56</sup>. ¿Acaso no exige este complejo entramado que el exegeta juegue con un registro amplio de sentidos, sin los cuales no podría realizar el entramado de

---

<sup>52</sup> Cf. E. BIANCHI, "La lettura spirituale della Scrittura oggi", en: *L'esegesi cristiana oggi*, 215-277.

<sup>53</sup> Siguiendo a GREGORIO MAGNO, *Divina eloquia cum legente crescunt* (In Ez. 1,7,8; PL 76,843D).

<sup>54</sup> Personalmente he osado entender Ga 6, 17: "llevo sobre mi cuerpo las marcas de Jesús", que Pablo o pone a la circuncisión, como una expresión apta de los votos religiosos, yendo mucho más allá de lo que Pablo históricamente pretendió decir; cf. *Portar las marcas de Jesús. Teología y espiritualidad de la vida consagrada* (Bilbao-Madrid 3<sup>a</sup>2002).

<sup>55</sup> Sobre las dificultades de la exégesis histórico-crítica para unirla tanto a la teología como a la vida espiritual, cf. M. SCHNEIDER, *Teología como biografía, Una fundamentación dogmática* (Bilbao 2000) esp. 55-59.

<sup>56</sup> Cf. ALONSO SCHÖKEL, "Interpretación de la Sagrada Escritura", 422-33.



operaciones necesarias para descubrir lo que “plugo a Dios manifestar con palabras de ellos”?

Según E. Peterson, que fue profesor de Nuevo Testamento, la exégesis eclesial ha de ser inevitablemente alegórica. Puesto que la Iglesia asume el AT como Escritura santa y, simultáneamente, al apartarse de la escatología judía, niega que se haya realizado un cumplimiento literal, histórico político y teocrático de la llegada del reino de Dios. De ahí que los Padres optaran por una exégesis alegórica y que, además, la exégesis eclesial del AT haya de ser alegórica, tal y como ya la practica en ocasiones el mismo Pablo. En otras palabras: los apóstoles entregaron el AT como libro sagrado a los gentiles, sin obligarles a que se hicieran judíos para que lo pudieran leer. Que el AT sea un libro sagrado para los gentiles no es posible desde el punto de vista de un cumplimiento literal o absolutamente intrajudío de las promesas; la perspectiva judía no se anula, pero ha de ser trascendida en su correlación con la perspectiva cristiana. De ahí que la interpretación eclesial del AT sea necesariamente espiritual o alegórica, y no histórico-crítica o historicista<sup>57</sup>.

#### IV. LA EXÉGESIS CIENTÍFICA COMO TEOLOGÍA. CONDICIONES Y GANANCIAS

Tras las disquisiciones anteriores, voy a formular mi posición en una serie de tesis. El factor definitivo consiste, como ya se ha visto, en que *la exégesis científica sea ella misma también teología*, evidentemente con su propia metodología y características singulares. Así, ciertamente, hará una gran contribución a la teología en general, a la vida de la Iglesia, y se convertirá en un interlocutor magnífico y obligado para la teología dogmática.

##### 1. *La exégesis científica ha de ser científica*

Es una perogrullada, pero no quiero dejar de recalcarlo. El estudio científico de la Escritura ha de acudir a métodos y técnicas sofisticadas, para interpretar el texto, desde la filología, con finos análisis de palabras,

---

<sup>57</sup> Cf. E. PETERSON, “Die Kirche aus Juden und Heiden” (1933), en: *Id.*, *Theologische Traktate* (Ausgewählte Schriften 1; Würzburg 1994) 151 (trad. *Tratados teológicos* [Madrid 1966] 119-120); *Was ist Theologie?* (1925), en: *Id.*, *Theologische Traktate*, 1-22, 20, nota 17; B. NICHTWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk* (Freiburg <sup>2</sup>1994) 567-590.

estructuras, estratos, tradiciones, circunstancias históricas, paralelos en otras literaturas, contexto cultural, social, económico y religioso, etc. El haberme ocupado algo del estudio de los Padres me ha permitido captar la dificultad de acceder a textos escritos hace más de mil quinientos años. Para que se conviertan en una realidad viva, que nos habla, nos transmite sus preocupaciones, intuiciones, intereses, toda ayuda parece poca. El análisis filológico de los términos, el estudio de la estructura y la lógica interna del texto, el descubrimiento de los condicionantes en medio de los cuales se escribió el texto, la determinación de la fecha y la autoría, los primeros destinatarios y sus circunstancias son todas cuestiones con gran frecuencia de enorme dificultad, pero necesarias para alcanzar a entender el contenido que se nos quiere transmitir.

Se trata de una condición indispensable para hablar de exégesis científica. Las ganancias son evidentes, pues sin el rigor obligado la exégesis no podrá decir ninguna palabra relevante ni para la teología dogmática ni para nuestra cultura occidental.

## *2. No existe una interpretación meramente científica, neutra y objetiva*

Sin negar un ápice de lo dicho en el punto anterior, la hermenéutica ha subrayado la presencia inevitable y siempre operativa de precomprensiones, preguntas, prejuicios e intereses que intervienen en el estudio de un texto antiguo, lo condicionan y lo posibilitan<sup>58</sup>. Esta verdad para toda labor hermenéutica, sin duda también lo es para el estudio de un libro en el que una tradición religiosa, la cristiana, ve reflejada su fe. Ya sea que uno se adhiera a la fe de la Iglesia, que la pretenda combatir o que se declare al margen de la misma, esta toma de postura afecta decisivamente a su modo de acceder al texto, de leerlo e interpretarlo.

Caer en la cuenta de la existencia de presupuestos hermenéuticos supone una gran ganancia: denota honestidad y brinda la posibilidad de explicitar sus presupuestos y criterios hermenéuticos.

---

<sup>58</sup> Cf. J. RATZINGER, "La relación entre magisterio de la Iglesia y exégesis", en: *Escritura e interpretación*, 175-187, 181.

3. *Si la Escritura no es un libro puramente humano, no se podrá entender correctamente desde criterios puramente humanos*<sup>59</sup>

La doctrina de la inspiración y la canonicidad determinan la cualidad concreta y específica de la Escritura, de la Biblia. Ahora bien esto significa, si uno se quiere ajustar realmente al objeto que estudia, que no lo puede tratar de entender sin considerar ni la inspiración ni la canonicidad<sup>60</sup>. De lo cual se deduce que la perspectiva de la fe es mucho más apropiada que la increencia o el mero dejarla en suspenso en la aproximación al estudio de la Escritura<sup>61</sup>. Así, pues, las normas teológicas de interpretación que formula DV 12 para la exégesis católica no violentan el texto, sino que posibilitan su correcta intelección<sup>62</sup>. No se trata de criterios externos a la Escritura, sino precisamente de poner en juego aquellos aspectos particulares que llevan a considerarla como “Palabra de Dios”, de lo cual se deriva el interés específico y singular de su estudio, que proporciona a este conjunto de textos una cualidad específica más allá de su antigüedad. El carácter canónico e inspirado de los textos incluye, como consecuencia, que la Escritura sea un único libro, la unidad de la Escritura, con una articulación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento; libro en el que la Iglesia reconoce su fe, cuyo contenido central es Jesucristo. Como la historia es maestra, resulta aleccionador recordar que fueron los gnósticos quienes se empeñaron en una exégesis científica de alto voltaje especulativo y filológico, pero de espaldas a los criterios hermenéuticos eclesiales. Eso les condujo a un tipo de lectura que rompía la unidad de la economía divina de la salvación, el sentido y la posibilidad de la encarnación (normalmente ligado al valor que se

---

<sup>59</sup> “Aunque la Escritura es un libro perfectamente humano, no es totalmente reducible a un libro puramente humano, porque la Escritura es obra del Espíritu, es revelación de Dios” (ALONSO SCHÖKEL, 464).

<sup>60</sup> Sobre el método canónico de aproximación informa someramente: G. T. SHEPPARD, “Canonical Criticism”, en: *ABD I* (New York 1992) 861-866.

<sup>61</sup> Cf. R. GUARDINI, “Sacra Scrittura e scienza della fede”, en: *L'esegesi cristiana oggi*, 45-91; B. COSTACURTA, “Exégesis y lectura creyente de la Escritura”, en: *Escritura e interpretación*, 117-125.

<sup>62</sup> “Y como la Sagrada Escritura hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que se escribió para sacar el sentido exacto de los textos sagrados, hay que atender no menos diligentemente al contenido y la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe” (DV 12). Propone un modelo inspirado en estos principios teológicos J. M. SÁNCHEZ CARO, “Teología sistemática y Hermenéutica Bíblica”: *RET* 49 (1989) 185-208, 200-207.

le conceda al AT, a la historia de Israel), a la Iglesia como mediadora de la salvación, etc.

El reconocimiento de esta condición propia de la interpretación del texto bíblico supone la enorme ventaja de ajustarse realmente a su objeto de estudio, tal y como se pide de toda disciplina. Sin embargo, aunque estos aspectos se recalcan en las introducciones a la Escritura o en las reflexiones más expresas sobre la hermenéutica bíblica<sup>63</sup>, luego no se suelen manejar con profusión en la exégesis científica actual. Por poner un ejemplo, ciertamente es posible la lectura del AT simplemente como libro sagrado para los judíos. Desde el punto de vista filológico se puede incluso reconocer que la interpretación cristiana es una de las posibles, no la única<sup>64</sup>. Mientras uno se sitúa ahí, no está leyendo el AT como texto cristiano, sino como un libro de la antigüedad. La lectura cristiana hace ya una interpretación del AT en un sentido determinado<sup>65</sup>. A este respecto, un caso concreto vale más que mil palabras. Si tomamos Is 7,14 y leemos el texto en su época y en la posible intención expresa del autor, la mayoría de los biblistas coincidirán en afirmar que ahí no se nos está anunciando el nacimiento remoto de un mesías davídico de una virgen; sino que tal sentido en el mejor de los casos es una reinterpretación posterior. Es más, como es bien sabido, el término hebreo עלמה, que maneja el texto, no significa necesariamente “virgen”, sino doncella en edad apta para el matrimonio. De ahí que la lectura eclesial y litúrgica de Mt 1,23, recogiendo la versión septuagintal de la profecía de Is 7,14, en que <sup>c</sup>*almāh* se ha interpretado como παρθήνος en el sentido fuerte de “virgen” y, por lo tanto, referido al nacimiento virginal de Nuestro Señor Jesucristo, aparezca desde esta perspectiva como mínimo como poco científica, si no como un engaño en toda regla. Ahora bien, si se atiende a todos los criterios hermenéuticos de DV 12 se puede dar cuenta de la legitimidad de la lectura eclesial, descubriendo el sentido profundo de la profecía del Emmanuel precisamente en el nacimiento virginal de Jesucristo.

---

<sup>63</sup> V. MANUCCI, *La Biblia como Palabra de Dios* (Bilbao <sup>3</sup>1995) 291-303; J. M. SÁNCHEZ CARO, *Introducción al estudio de la Biblia. 2 Biblia y Palabra de Dios* (Estella <sup>2</sup>1990) 318-354; J. M. SÁNCHEZ CARO, “Hermenéutica bíblica y teología. Reflexiones metodológicas”, en: J. MORALES-J. ALVIAR-M. LLUCH-P. URBANO-J. ENÉRIZ (dirs.), *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología* (Pamplona 1998) 207-239.

<sup>64</sup> GARCÍA LÓPEZ, 311.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 315.

#### 4. Iluminación desde el dogma cristológico

Reflexionando sobre la exégesis científica desde la perspectiva de la cristología, y dadas las analogías entre el texto bíblico, escrito por hombres que contiene la Palabra de Dios, y el misterio de Cristo, Palabra de Dios encarnada, (cf. DV 13), puede resultar iluminador acudir a la historia del dogma cristológico.

El dogma rechaza el monofisismo cristológico y, por lo tanto, también lo que sería un *monofisismo bíblico*: una lectura de la Escritura que no tiene presente que también se trata de palabras humanas y que es necesario todo un trabajo de aproximación crítica, filológica, literaria, histórica, etc., para captar su contenido. No es el peligro más acusado hoy en día en ámbitos académicos católicos; gracias a Dios estamos bastante lejos del fundamentalismo bíblico. Más bien el peligro actual radica en un monofisismo de signo contrario: la reducción de la Escritura a un libro del antiguo oriente, que un buen filólogo oriental, que además sea historiador versado en ciencias sociales, podría comprender en su integridad, prescindiendo por completo de la fe.

A lo largo de la historia, la fe de la Iglesia ha descartado el arrianismo, ¿estamos cayendo en un *arrianismo bíblico*? Entiendo por arrianismo bíblico un estudio del texto que no cree oportuna la interpretación teológica: o bien la deja de lado por completo o bien la remite al teólogo dogmático o bien opina que se decanta por sí misma a partir del contenido histórico estudiado.

Tomemos por ejemplo el caso de los milagros, felizmente recuperados por la tercera búsqueda del Jesús histórico<sup>66</sup>. Hoy en día es común afirmar que Jesús hizo milagros, es decir: que a los ojos de sus contemporáneos Jesús realizó acciones que ellos entendieron que eran milagros<sup>67</sup>. Lo que al teólogo dogmático le interesaría es el resultado final al que llega el exegeta recorriendo todo el camino que esta afirmación, laboriosamente ganada, le ofrece como perspectiva teológica. Es decir, que siga diciendo cómo también eran milagros para el mismo Jesús y que además había una intencionalidad teológica clara en sus acciones como taumaturgo, que al mismo Jesús no le resultaba opaca, sino que expresaba y comunicaba a los destinatarios y

---

<sup>66</sup> Se podrá encontrar amplia bibliografía en: MEIER, *Un judío marginal. II/2. Los milagros*; R. AGUIRRE (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales* (Estella 2002); E. ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales* (Estella 2003); B. KOLLMANN, *Storie di miracoli nel nuovo testamento* (Brescia 2005).

<sup>67</sup> Cf. AGUIRRE, *Los milagros de Jesús*, 9.

espectadores de sus milagros, como también a sus discípulos y seguidores. Que, entonces, conecte esta acción jesuana con dichos de Jesús, en que se alude a los milagros y en los que los milagros se ponen en relación con otros aspectos del ministerio de Jesús, como la llegada del reino de Dios (ej. Mt 4,23; Lc 7,21-23) o el dedo de Dios actuando gracias a Jesús (Lc 11,20). Evidentemente, en toda esta operación de interpretación estará presente el trasfondo veterotestamentario desde el que los dichos y las acciones de Jesús se iluminan como cumplimiento superador de la 'profecía' o parangonando implícitamente, a través de la coincidencia del vocabulario septuagintal con el neotestamentario, las acciones taumatúrgicas de Jesús con las que son exclusivas de Yahvé. Desde ahí, se puede explorar explícitamente lo que se deduce de la conciencia mesiánica de Jesús, expresada por el mismo Jesús, como taumaturgo consciente y activo, y captada por sus contemporáneos. Dando todavía otro paso, habría que preguntarse qué supuso la pascua y cómo se interpretó por parte de la primitiva comunidad esta actividad taumatúrgica de Jesús, de cara a su comprensión mayestática o si fue indiferente o si quedó relegada a un segundo plano a pesar del peso tan significativo que ostenta en las narraciones evangélicas. Aún se puede proseguir y proponer, desde el estudio de la Escritura, lo que Jesús como sanador y resucitado significa para el creyente actual, con una interpretación cristológica del conjunto de la persona de Jesús desde la perspectiva de los milagros. Lo que un teólogo dogmático desearía, para que haya un auténtico diálogo, es que el exegeta diera todos estos pasos, sin remitir la interpretación teológica significativa y final al dogmático o dejándola en el aire o quedándose simplemente en lo que es históricamente fiable o socio-antropológicamente comprensible. Es decir, que el exegeta sea teólogo.

Entiendo por arrianismo bíblico la reducción de la exégesis a historia (o a sociología y antropología) y sospecho que algo de esto se da en gran parte de la producción exegética (aunque no sólo en ella). Me parece que esto tiene que ver con la enorme exigencia que supone el método. Habría que preguntarse despacio y analizar hasta qué punto el método de lectura de los textos no termina por ocupar la totalidad del campo hermenéutico, convirtiéndose si no en el todo sí en el factor hegemónico de la interpretación, que de esta forma no deja espacio suficiente a los criterios teológicos de aproximación al texto. De la teoría de la narración hemos aprendido que lo interesante de las narraciones es la interpretación: el contenido teológico que se nos quiere comunicar. En este campo, la exégesis narrativa parece ofrecer mejores perspectivas dogmáticas, porque obliga más a una interpretación teológica.

El dogma cristológico también ha rechazado el nestorianismo, que algunos ven resurgir hoy en día<sup>68</sup>. Sería *nestorianismo bíblico* una consideración de la Biblia en la que la palabra humana y la palabra divina no llegan a articularse en una única palabra final: en el sentido profundo y último del texto. El nestorianismo bíblico desembocaría en que los exegetas científicos estudiarían la palabra humana y se quedarían ahí, mientras que los teólogos dogmáticos, los predicadores, el magisterio eclesial y el creyente fiel buscarían la palabra de Dios pero no la articularían correctamente con la palabra humana de los hagiógrafos.

Personalmente tengo la impresión de que entre todos hemos llegado a una situación en la que el peligro cristológico está mucho más en el arrianismo y el nestorianismo, aunque no sea intencionado y reflejo, que en el monofisismo clásico. ¿No vivimos hoy un cierto nestorianismo con visos de arrianismo? Una división tajante de especialidades en la que los exegetas no entran en temas teológicos dogmáticos de fondo y los teólogos dogmáticos no osan hacer interpretaciones exegeticas. Así es imposible un diálogo y un enriquecimiento. En esta tesitura la exégesis no puede ser “como el alma de la teología”. Aun manteniendo cada disciplina su propia metodología e idiosincrasia, se han de dar zonas de solapamiento, pues tratan del mismo objeto<sup>69</sup>. Frente al nestorianismo, el dogma eclesial defiende precisamente la “comunicación de idiomas”, debido a la unidad del sujeto cristológico, que no se puede escindir completamente en dos magnitudes autónomas. Si no se dan esas franjas de entrecruzamiento es que estamos separando tanto el sujeto cristológico, del que trata la Escritura santa, como la misma Escritura: estamos destrozando su unidad. Nos estamos incapacitando para encontrar lo que Dios quiere transmitir, que es el objeto final de la exégesis bíblica, a través de palabras y autores humanos.

En particular, tengo la sospecha, que va avanzando hacia convicción, de que la separación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, una vez que se acepta, introduce un nestorianismo larvado muy difícil, si no imposible, de superar en los planteamientos cristológicos. Ya sea porque se concede de buena gana un reparto del objeto de estudio entre las disciplinas teológicas: la exégesis científica se ocuparía preponderantemente del Jesús histórico en su estudio de los sinópticos, mientras que a la teología dogmática le interesaría el Cristo de la fe; ya sea porque se admite que esta división

---

<sup>68</sup> SCHNEIDER, *Teología como biografía*, 37-8; R. F. TAFT, en: V. GÓMEZ-OLIVER-J. M. BENÍTEZ, *31 jesuitas se confiesan* (Barcelona 2003) 264-265.

<sup>69</sup> Cf. SÖDING.

responde con suficiente fidelidad a lo que fueron las cosas: Jesús tuvo una praxis y una predicación que están de alguna manera en la base de la predicación eclesial, pero entre ambos, Jesús y la Iglesia, habría diferencias bien notables que convendría conocer en todo detalle; ya sea porque se separen nítidamente en el ámbito real o en el epistemológico. Si la historia de Jesús no es la del Cristo, ¿cómo se puede mantener con verdad el centro de la confesión de fe cristiana? ¿Solamente como mera superstición que no resiste el estudio científico o, como ya propusiera Reimarus, debido a un engaño consciente aunque bienintencionado? ¿No nos dicen los hagiógrafos que su convicción radica en que *el Cristo terreno* (carácter imprescindible de la historia, pero de una historia teológicamente densa y cargada) es *el Jesús exaltado* (centralidad de la resurrección y de la confesión de fe para captar la profundidad última de la verdad de lo acontecido)?

El concilio de Calcedonia, sin pretenderlo inicialmente, ha quedado como la referencia fundamental para el dogma cristológico. Lo que podemos denominar *calcedonismo bíblico* apunta al reconocimiento de la necesidad de un estudio científico riguroso de las palabras humanas, sin condicionarlo, en la medida de lo posible, con intereses teológicos, tomando la humanidad como verdadera humanidad. Pero también implica la capacidad para poner en juego todo el significado de la inspiración de la Palabra de Dios, que no se reduce a una mera palabra humana. El arte calcedónico consiste en la habilidad para combinar ambos aspectos, sin que ninguno de ellos pierda su propia consistencia e idiosincrasia, salvaguardando las diferentes propiedades.

Uno de los peligros del calcedonismo estricto estriba en el dualismo: se afirman los dos elementos y su unidad, pero no se termina de explicar convincentemente cómo se median hacia la unidad. La unidad, si nos dejamos iluminar por los concilios cristológicos posteriores, no se gana desde ninguno de los dos aspectos, ya sea la naturaleza humana o la divina, sino indagando su modo de unión o, mejor, el lugar de su unión. La solución cristológica apunta hacia la persona divina del Verbo, afirmando que la unión de las dos naturalezas se da en la única persona o hipóstasis divina, que es una hipóstasis compuesta. Esto supone, aplicado al texto bíblico, reconocer como principio integrador el aspecto inspirado del texto, la autoría divina, que además es la razón última de su importancia y de su estudio por parte de la exégesis católica. Por lo tanto, el norte sigue siendo la búsqueda de ese sentido profundo del texto, de su contenido como transmisor de la revelación



y salvación divinas, a través de palabras humanas<sup>70</sup>. No en vano, el principio exegético fundamental de DV 12 nos dice que “la Sagrada Escritura hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con el que se escribió”.

La ganancia del calcedonismo bíblico para la exégesis radica en hacer justicia a la integridad del mismo texto que estudia, situándose en el ámbito de su competencia y aportando lo que es realmente interesante en el estudio de la Escritura.

##### 5. La interpretación católica y cristológica busca la conjunción de la ‘fides historica’ y la ‘fides spiritualis’, para llegar a la segunda

Podemos distinguir una *fides historica* (fe histórica), según la cual damos credibilidad a la narración de la historia de Jesús, pues nosotros no estuvimos allí para comprobar la verdad de lo que nos cuentan. Por lo tanto, todo conocimiento histórico se apoya en la credibilidad que otorga a sus fuentes, a sus testimonios y testigos. Pertenece a la *fides historica* que Jesús viviera en la Palestina del siglo I y que muriera en la cruz. La *fides spiritualis* (fe espiritual), sin embargo, sosteniéndose sobre la fe histórica capta el elemento teológico que está detrás: Jesús murió en la cruz otorgándonos el perdón de los pecados en un acto de suprema obediencia y supremo amor. Como se puede observar, el kerigma cristiano consiste en la interpenetración de la *fides spiritualis* en la *fides historica* y ambas son fundamentales para la fe cristiana. El creyente se caracteriza por la segunda, mientras que el historiador profano (o el historiador histórico-crítico que no entra a hacer teología) se queda en la primera<sup>71</sup>. Por eso, la fe es una forma de conocimiento superior al conocimiento histórico. No prescinde de la historia ni la falsea, sino que indaga su profundidad última. No se queda en los hechos en cuanto a su perceptibilidad independiente de su valencia teológica (*bruta facta* o *res gestae*) sino que mira a Jesús para entender lo narrado (*historia*).

<sup>70</sup> En sentido semejante G. COLOMBO, “Intorno all’“esegesi scientifica””, en: *L’esegesi cristiana oggi*, 169-214, 202-3.

<sup>71</sup> Tomo esta distinción de B. STUDER, “Geschichte und Glaube bei Origenes und Augustinus”: *CrSt* 25 (2004) 1-24, 16-19. Studer se inspira en SAN AGUSTÍN, *De vera rel.* 50,99 [Bibliothèque Augustinienne 8,168s]. Para ampliar: B. STUDER, “La *cognitio historialis* di Porfirio nel *De civitate Dei* di Agostino (*Civ.* 10,32)”, en: *Id.*, *Mysterium caritatis*, 67-95; *Id.*, “The Saint Augustine Lecture. History and Faith in Augustine’s *De Trinitate*”, en: *Id.*, *Mysterium caritatis*, 329-373; *Id.*, “Der Begriff der Geschichte im Schrifttum des Origenes”.

Por lo dicho, curiosamente el teólogo es quien propiamente hace historia en el sentido del término en la antigüedad, en cuanto que *entiende* y transmite el sentido último de la narración que nos proporcionan las Escrituras acerca de Jesús. El sentido original del verbo *historeo* (ἱστορέω) es “preguntar, examinar, investigar”, pero también “narrar”. Es decir, al estilo de lo que refiere Lucas en su prólogo: “He decidido yo también, después de haber investigado diligentemente todo desde sus orígenes, escribírtelo por su orden, ilustre Teófilo, para que conozcas la solidez de las enseñanzas que has recibido” (Lc 1,3-4). Vemos cómo Lucas investiga y narra, explicando así el sentido de lo sucedido.

Que esto no es lo más común se nota en la cristología actual en el hecho de que la gran pregunta cristológica del tiempo posterior al Concilio Vaticano II sea la singularidad de Jesucristo, ya sea en la necesidad de percibir su propia especificidad personal, para creer en Él como el Señor y el Salvador<sup>72</sup>, o ya sea mirando su persona en el horizonte del pluralismo religioso a partir de los años noventa. Esto está indicando que el estudio exegético de Jesucristo, aunque no solamente el exegético, deja fuera de su consideración tanto el dogma cristológico como la interrelación esencial entre el misterio trinitario y el misterio de Cristo. En mi opinión, una consideración de Jesucristo sin apertura trinitaria es incapaz de captar el sentido de su persona. Los textos bíblicos apuntan hacia esta realidad, incluyendo la preexistencia, la encarnación, la unción y la exaltación. No incluir estos aspectos vacía de contenido el estudio de la doctrina cristiana, mientras que la encíclica *Divino afflante Spiritu* “fijaba a los exegetas como objetivo primordial (*potissimum*) la elucidación de la doctrina teológica de los textos (EB 551)”<sup>73</sup>.

La ganancia de este modo de practicar la exégesis científica está en la captación de la verdad profunda del texto, más allá de diferentes niveles de aproximación, necesarios pero insuficientes. Igual que el estudio de la historia de Jesús, de la trayectoria del Jesús terreno, es necesaria para la cristología, pero insuficiente para dar cuenta de su objeto.

---

<sup>72</sup> P. L. VIVES PÉREZ, *La singularidad de Cristo. Perspectivas convergentes en la cristología católica contemporánea* (Tesi Gregoriana, Serie Teología 116; Roma 2004).

<sup>73</sup> BEAUCHAMP, 100.

6. *Para que el estudio de la Escritura sea el alma de la teología*<sup>74</sup> (cf. DV 24; OT 16), la exégesis ha de tener alma y preguntarse por la verdad última de su objeto

Para los Padres la Escritura fue el alma de su teología. ¿Lo puede ser para la nuestra? En la mayoría de los ambientes de la teología dogmática reina una preocupación seria por tomar en cuenta los elementos que aporta la Escritura. Estamos lejos de un acercamiento a los textos buscando simplemente *dicta probantia*, para ilustrar las tesis previamente concebidas con algún adorno bíblico. Ahora bien, me parece del todo punto imposible que la exégesis científica se convierta en el alma de la teología si ella misma no tiene *alma teológica*<sup>75</sup>. Si no osa, desde su metodología, entrar en los temas teológicos de fondo, definirse, abandonar la trinchera del historiador, del sociólogo o del antropólogo que deja las cuestiones teológicas y su resolución a otras disciplinas. Una exégesis científica atrincherada en el historicismo o el sociologismo, del tipo que sea, nunca podrá ser alma de la teología, pues no podrá aportar aquello de lo que ella misma carece.

Para que la exégesis científica tenga alma y sea teológica no puede dejar de abordar la cuestión de la verdad, y de la verdad última de su objeto de estudio. A pesar de la conveniencia y la obligatoriedad de los estudios parciales, de las aproximaciones minuciosas, de las delimitaciones de tradiciones, estratos y estructuras, el resultado final de la exégesis científica debe abordar la cuestión de la verdad salvífica y religiosa que el texto, como texto inspirado, quiere transmitir (cf. DV 11). Si no lo hace, se queda a medio camino y no logra alcanzar su auténtico sentido.

La ganancia reside, evidentemente, en que la exégesis se convierta en la verdadera alma de la teología.

7. *La exégesis científica realiza su verdadero objetivo cuando es auténtica teología*

La exégesis científica católica es ciencia de la fe, que incorpora criterios hermenéuticos teológicos, que maneja el conjunto de la Escritura, en su

---

<sup>74</sup> Para el sentido de esta expresión, cf. L. LEOIR, "La Sainte Écriture, âme de toute la théologie": *Seminarium* 18 (1966) 880-892; J. M. LERA, "Sacrae paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae. Notas sobre el origen y procedencia de esta frase": *MCom* 41 (1983) 409-422.

<sup>75</sup> De diversas maneras apuntan en esta línea: DREYFUS; SÁNCHEZ CARO, *Teología sistemática y Hermenéutica Bíblica*.

unidad, que está atenta a la Tradición y al magisterio, que tiene en cuenta la analogía de la fe y su contenido último (cf. DV 12). Esta manera de practicar exégesis será ciertamente de lo más pertinente para la teología dogmática, que no podrá mirar entonces los estudios exegético-científicos como algo con un grado mayor de interés que la asiriología o la egiptología, sino como una disciplina en la que se trata, desde una perspectiva singular, de su mismo objeto; como una disciplina que ha de conocer lo mejor posible, que le enriquece enormemente con su sabiduría y sus perspectivas, y con la que está obligado a dialogar seriamente. No es válido un modelo en el que exégesis científica y teología dogmática sean y funcionen como compartimentos estancos; ni tampoco una comprensión de su interrelación como escalones sucesivos: allí donde terminase la exégesis, comenzaría la interpretación teológica, como si recogiera el testigo en un carrera de relevos; ni un solapamiento total de las disciplinas en la que borrara toda diferencia entre exégesis científica y teología dogmática.

De modo semejante a como para el teólogo dogmático estudiar a Ireneo, Orígenes, san Agustín o santo Tomás no es una mera curiosidad arqueológica, sino una confrontación con los temas de fondo que le ocupan, lo mismo me gustaría que ocurriera en la lectura de los exegetas: que tocaran los temas de fondo de la teología, mojándose en ellos hasta el final desde su propia perspectiva. Hasta el final implica que no se pueden quedar en la parcialidad de un texto aislado, sin una visión del conjunto de la Escritura y de la fe eclesial. A pesar de la crisis de la llamada teología bíblica, el verdadero exegeta no puede dejar de hacer teología.

La ganancia fundamental será que entonces la exégesis científica no se podrá considerar de ningún modo como una disciplina auxiliar dentro de la teología, como una especie de preámbulo apropiado, sino que pasará a pertenecer al cogollo mismo del quehacer teológico, dejando sentir su peso y sus aportaciones.

#### *8. La exégesis científica entendida como teología recuperará su puesto en la vida de la Iglesia*

El lugar apropiado para estudiar la Escritura y entender realmente su sentido no es otro que la Iglesia. En primer lugar porque es la Iglesia quien nos dice qué libros forman parte de la Escritura; es la Iglesia la que con su testimonio vivo ha escrito estos libros y los ha considerado canónicos,

dándoles también una estructura precisa en su organización<sup>76</sup>. Por eso, la lectura de los libros bíblicos inspirada en la misma regla de fe de la Iglesia, en la sustancia fundamental de su tradición, no supone una tergiversación, sino la actualización del factor fundamental que ha agrupado una serie de libros diversos para formar un único texto vinculante. Una exégesis así practicada enriquecerá enormemente la vida y la fe de la Iglesia, apoyándola, sosteniéndola, profundizándola y cuestionándola.

Si la exégesis científica transcurre según los derroteros que he apuntado, se ganará el puesto que le corresponde dentro de la vida de la Iglesia. Pues demostrará que lee e interpreta el libro de la fe de la Iglesia, ajustándose así a su objeto. Demos la palabra al entonces cardenal Ratzinger al final de estas observaciones para provocar un diálogo:

Pero, si la exégesis pretende ser teología, debe dar un paso más: debe reconocer que la fe de la Iglesia es aquella forma de 'simpatía' sin la cual el texto no se abre. Debe reconocer esta fe como una hermenéutica, como lugar de la comprensión; que no violenta dogmáticamente la Biblia, sino que le ofrece la única posibilidad para permitirle ser ella misma<sup>77</sup>.

#### V. ALEGATO POR UNA EXÉGESIS 'CIENTÍFICO-DOGMÁTICA' COMO ALMA DE LA TEOLOGÍA

Como acicate final y provocador del diálogo, oso esbozar una propuesta en forma de alegato, para que el estudio de la Escritura sea realmente el alma de la teología.

En la época de la promulgación de la *Dei Verbum* se generó una gran expectativa en torno a la teología bíblica. Se pensaba que la teología bíblica iba a recoger, sintetizar y sistematizar los elementos teológicos que se decantaran de la exégesis científica, de tal manera que sería la interlocutora principal de la teología dogmática. La teología bíblica conjuntaría perfectamente la máxima seriedad en el estudio científico de la Escritura, junto con el saldo teológico resultante de dicho trabajo, aunque este trabajo supusiera una labor de selección, síntesis e interpretación de los mejores resultados de la ciencia exegética. Con el transcurrir de los años la teología bíblica como disciplina ha entrado en desuso y actualmente da la impresión de que tiende a desaparecer. No se ha convertido en ese mediador entre la

---

<sup>76</sup> Cf. GARCÍA LÓPEZ, 307-310.

<sup>77</sup> "Shriftauslegung im Widerstreit", 44 (trad. p. 54).

exégesis científica y la teología dogmática, que se supone iba a haber contribuido de modo decisivo en la transformación de la teología dogmática en una disciplina que estuviera marcada por una fuerte impostación e inspiración bíblica. En esta situación, hemos de buscar otra salida, si la propuesta conciliar de que el estudio de la Escritura sea como el alma de la teología ha de prosperar de algún modo.

Si el diagnóstico presentado es acertado, al menos en sus líneas fundamentales, la propuesta tendrá que conducir hacia la superación de un cierto nestorianismo entre exégesis científica y teología dogmática, para acercarnos a un sano calcedonismo. Esto significa, como primer aspecto, que la hiperespecialización de cada uno de los campos de trabajo, que a un cierto nivel de estudio resulta necesaria y conveniente, no propicia el encuentro fecundo, el diálogo y el enriquecimiento mutuo entre la exégesis científica y la teología dogmática. Cada una de las disciplinas habría de ser capaz de proponer la sustancia de sus preocupaciones, preguntas y resultados en una forma accesible para el estudioso de la fe cristiana, sin que tenga que pasar por las horcas caudinas de las cuestiones de detalle y los estudios parciales. De esta forma se podrán generar, espero, mayores superficies de contacto. Desde el punto de vista de la teología dogmática tengo la impresión de que aquellos exegetas que han llegado a formular visiones de conjunto, no solamente históricas, sino con perspectivas teológicas, han sido leídos e incorporados como interlocutores de primera mano<sup>78</sup>.

En lugar de una teología bíblica, me atrevo a proponer una *exégesis científico-dogmática*, en línea con el calcedonismo bíblico propuesto. Por tal entiendo una exégesis que se caracterice por los siguientes rasgos. En primer lugar, ha de ser propiamente científica con todas las exigencias de un estudio serio y riguroso del texto, la época y cuantos aspectos sean pertinentes. Con este elemento, aunque sea esquematizar en exceso, respetamos todo lo que compete a la humanidad de Cristo y su correspondencia, aunque no completa, con la autoría humana de la Escritura.

En segundo lugar, ha de aterrizar en una interpretación teológica, para lo cual no puede tratar solamente cuestiones de detalle. Ha de atender a aquello que nos transmiten desde un punto de vista global bien libros enteros, bien amplios fragmentos de tradición (los milagros, la pascua), bien

---

<sup>78</sup> Por poner un ejemplo, me parece que es el caso de H. SCHÜRMANN, *El destino de Jesús: su vida y su muerte* (Salamanca 2003).

una escuela teológica (la paulina), bien un grupo de escritos suficientemente homogéneos (los sinópticos) llegando a una propuesta teológica sobre un aspecto singular, desde el punto de vista exegético. Así, incorporamos la autoría divina de la Sagrada Escritura, pues toda la labor exegética desemboca en la interpretación de lo que Dios quiso transmitir a través de autores humanos.

Ahora bien, tercero, para que esta última operación sea adecuada, el exegeta ha de incorporar la unidad de la Escritura, el marco hermenéutico de la tradición, el lugar del magisterio y la analogía de la fe. Esto no violenta su trabajo, sino que lo sitúa en su lugar preciso. Si lo que se indaga es la Palabra que Dios nos transmite a través de palabras humanas, a pesar de que dicha Palabra haya alcanzado una sedimentación privilegiada en la Escritura, para la fe cristiana no se una identificación sencilla y simple entre Escritura y Palabra de Dios. La revelación de Dios, su Palabra, guarda una relación de exterioridad e interioridad con la Escritura. De interioridad, porque en la Sagrada Escritura encontramos el testimonio privilegiado de la revelación; pero también de exterioridad, porque ha sido la recepción eclesial de la revelación del Dios uno y trino la que ha generado y sancionado la misma Escritura. Ha sido la conformidad con la regla de fe, con la revelación trinitaria y cristológica como un factor previo, en el sentido de constitutivo, la que ha guiado a la Iglesia en el reconocimiento y la sanción del canon bíblico. Si esto es cierto, a la hora de indagar cuál es la Palabra que Dios nos transmite a través de la Escritura no cabe ningún fundamentalismo bíblico, tampoco el del cientifismo exegético, como parece darse a veces.

En efecto, la Escritura es un testimonio privilegiado de la revelación y de su historia. Si en su interpretación apuntamos a descubrir el sentido y el contenido de la revelación, las otras instancias que son receptoras de la revelación han de intervenir, para que la interpretación del sedimento de la revelación en la Escritura resulte ajustada. Por ello, la misma Iglesia, el Pueblo de Dios con sus pastores, como primer receptor de la misma revelación, ha de ser tenida en cuenta en toda su capacidad. Lo cual incluye la misma tradición eclesial, que ha generado y producido la Escritura, que ha realizado un ejercicio de discernimiento, de recepción, de reconocimiento y de ordenación de los libros que componen la Sagrada Escritura y que son aquellos en los que se recoge la fe de la Iglesia de modo autorizado y normativo. La regla de fe, el sentido de la fe, la analogía de la fe, la unidad del conjunto de la Escritura son, pues, criterios de índole teológica que aseguran que la interpretación bíblica se sitúa en la línea de la lectura de un libro complejo, que comporta la cualidad de testimoniar la revelación. Si no se interpreta la Escritura con esta cualidad teológica, y en este sentido

dogmática, no se está reconociendo la singularidad propia del libro en que la Iglesia lee su fe. De una lectura e interpretación de la Escritura en la que no se reconozca su idiosincrasia propia como libro de la fe de la Iglesia no podrá surgir una exégesis que sea como el alma de la teología, pues su resultado será extraño al corpus teológico al que quiere dotar de alma.

Si ahora retorremos la línea del discurso algo atrevidamente hacia el dogma cristológico, se trataría de recoger con toda su densidad uno de los aspectos que una mirada rápida a la historia del dogma cristológico suele olvidar: el concilio de Calcedonia resulta fundamental, pero no lo dijo todo: no es suficiente con la afirmación simultánea del *vere Deus et vere homo*, si no se aclara el modo de unión<sup>79</sup>. El factor de unidad de la persona de Jesucristo es el divino. Aplicado a la interpretación de la Escritura significa que ha de considerarse la naturaleza específica de su objeto, mediante la cual se puede afirmar que Dios nos habla a través de palabras humanas, hasta el extremo de poder afirmar con justicia en la liturgia, al finalizar la lectura de los textos bíblicos, "Palabra de Dios". Si no se lee e interpreta con el mismo Espíritu con el que fue escrita (DV 12) resulta imposible que de esta lectura brote un alma para la teología.

**Resumen.-** El objetivo de este artículo es provocar un diálogo más fluido entre la exégesis científica y la teología dogmática, con el fin de que la exégesis sea el alma de la teología. Para ello, primero se pasa revista al malestar reinante en la cristología entre exégesis y dogmática. Luego se recuerdan lecciones de los Padres. En tercer lugar se proponen a modo de tesis las condiciones para que la exégesis pueda convertirse en alma de la teología, inspirándose en el parangón que se puede hacer entre Cristo y la Escritura. Para terminar, se propone lo que sería una exégesis científico-dogmática, como el modo apropiado de interpretar la Escritura.

**Summary.-** *The aim of this paper is to stir a more fluent dialogue between scientific exegesis and dogmatic theology, so that exegesis may become the soul of theology. So, in the first place, a review on the current uneasiness on christology between exegesis and dogmatics is provided. Next, some teachings of the Fathers are remembered. In the third place, the conditions under which exegesis may become the soul of theology are set, inspired by the comparison between Christ and Scripture. Finally, a would-be scientific-dogmatic theology is proposed as the most appropriate way to interpret the Scripture.*

---

<sup>79</sup> Cf. p. ej.: B. DALEY, "Nature and the 'Mode of Union': Late Patristic Models for the Personal Unity of Christ", en: S. T. DAVIS-D. KENDALL-G. O'COLLINS (eds.), *The Incarnation* (Oxford 2002) 164-196.